

Русский менталитет: максимализм и проблема центра культурного пространства России

Н. Л. Быстров

кандидат философских наук, доцент

И. Г. Полякова

заместитель директора МИОН

I

Анна Вежбицкая, анализируя частоту употребления некоторых семантических эквивалентов русского и английского языка, считает возможным сделать «четкое и ясное обобщение», состоящее в том, что «русская культура поощряет «прямые», резкие, безоговорочные суждения, а англосаксонская культура — нет»*. Так, например, по данным лингвистов, русские наречия *абсолютно* и *совершенно* встречаются соответственно 166 и 365 раз на 1 миллион слов, а их английские аналоги *absolutely* и *perfectly* — 10-12 и 27-31 раз. При этом английское *if* встречается 2199 или 2461 раз, а соответствующее ему русское *если* — только около 1900. Интересно также, что в русском языке слова *страшно* и *ужасно* употребляются в десять раз чаще, чем *terribly* и *horribly* в английском (эта статистика, конечно, очень приближительна)**». «Если прибавить к этому, — пишет Вежбицкая, — что в русском языке есть гиперболическое существительное *ужас* с высокой частотностью 80 и полным отсутствием аналогов в английском языке, различие между этими двумя культурами в их отношении к «преувеличению» станет еще более заметным***».

Примеры Вежбицкой вызывают в памяти многочисленные высказывания о «максимализме» русского ума, о его «природном» антиутилитаризме, нелюбви ко всякого рода умеренности, о его неумении

* Вежбицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. М., 2002. С. 32.

** Там же.

*** Там же.

жить в настоящем (которое всегда *между* прошлым и будущим) и т.п. Такие суждения, безусловно, имеют под собой реальную почву, и мы можем сказать, что максимализм является одной из наиболее ярких черт русского менталитета.

Было бы преувеличением думать, что русский человек мыслит исключительно крайностями, в режиме «либо то, либо это, а третьего не дано». Но нельзя отрицать, что, по крайней мере, *тяготение* к крайностям у него есть. Особенно заметно оно в традиционном православном мышлении. Б.А. Успенский и М.Ю. Лотман полагают, что для русской культуры, начиная с эпохи средневековья и до конца XVIII века, характерна «*принципиальная полярность*», выражающаяся в дуальной природе ее структуры. Основные культурные ценности (идеологические, политические, религиозные) в системе русского средневековья располагаются в *двуполюсном ценностном поле*, разделенном резкой чертой и лишенном нейтральной аксиологической зоны» (курсив наш — Н.Б., И.П.)*. Эта нейтральная зона (центр, середина) весьма основательно «обжита» *западным* христианством, но в русском православии она как бы не предусмотрена. Ее значимость для Запада связана, по Успенскому и Лотману, с католическим учением о трех пространствах загробного мира — рае, чистилище и аде. Этому учению соответствует (или может соответствовать) представление о трех типах поведения в земной жизни: «безусловно грешном, безусловно святом и нейтральном, допускающем загробное спасение после некоторого очистительного испытания»**. Все, что относится к сфере нейтрального, само по себе ни грешно, ни свято, и, следовательно, ни церковно, ни антицерковно, ни государственно, ни антигосударственно и т.д. Оно промежуточно, «серединно», и именно здесь, в этом пространстве между полюсами (а значит, на переходе к ним, в возможности, резерве) помещает себя западное сознание.

Иное дело — православие: в загробном мире оно признает только рай и ад и, соответственно, в земном поведении не допускает переходных степеней между греховностью и святостью. Здесь добро только тогда полноценно, когда совпадает с нормой *абсолютного* добра (т.е., опять же святости); здесь власть трактуется либо как божественная, либо как дьявольская и никогда не бывает чем-то средним — только «земным», только «человеческим»; здесь нет «полуправд» и компромиссов в вероучении: христианством как таковым считается лишь

* Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 1. Семиотика истории. Семиотика культуры. С. 220.

** Там же.

православие, тогда как католичество («латинство») воспринимается как безусловная ересь, некая пародия на христианство (ср., например, антикатолические инвективы Феодосия Печерского, который полагал, что нельзя ни «слушать» учения латинян, ни «обычая» их держаться, ни дружить с ними, ни есть и пить из одного сосуда, ибо «неправо веруют и нечисто живут»^{*}). Человек и человеческое здесь тоже не оцениваются по нейтральным, относительным критериям: если твоя душа просто довольствуется границами «мира сего» (*нейтрального* мира), то ты не служишь Богу, а если ты не служишь Богу, то служишь дьяволу. Человеческое в нас — это то, что должно возвышаться над нашим внешним, эмпирическим «я», оно всегда больше, чем «просто» человеческое. Ср. отзыв этого представления у В. Ходасевича:

Идя ко мне, неси мечту,
Иль дьявольскую красоту,
Иль Бога, если сам ты Божий.
А маленькую доброту,
Как шляпу, оставляй в прихожей.
Здесь, на горошине Земли,
Будь или ангел, или демон,
А человек — иль не затем он,
Чтобы забыть его могли?
(«Гостю»)**

В силу отмеченной дуальности православного мышления все новое может представляться ему не как продолжение (развитие, эволюция) старого, а как результат *радикальной смены* всего. Либо старое, либо новое, но не их синтез. Подлинно новым, очевидно, может считаться только то, что вписывается в парадигму *эсхатологического* мировидения. Новое есть такое состояние, которое произведено решительным оттачиванием от старого; оно «моделируется» в русском сознании по образу и подобию жизни *после конца истории*, и потому оно *несравнимо* с тем, что было прежде. Старое, при возникновении нового, выглядит как некий антимир, все ценностные знаки которого должны быть заменены на обратные. Поэтому обновление предстает как *выворачивание* прежнего мира наизнанку.

^{*} Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси: 988-1237 гг. СПб., 1996. С. 79-80.

^{*} Ходасевич В. Стихотворения. Л., 1989. С. 133.

Так, уже у Илариона Киевского мир христианской Благодати осмыслен как обратный миру язычества, образ христианского благочестивого монарха (князя Владимира) — как обратный образу языческого князя. Для автора «Слова о законе и благодати» обращение Руси в христианство есть в прямом смысле *обращение*, т.е. превращение, преобразование и еще — *оборачивание* ценностей: один Бог на месте многих богов, божественная благодать на месте земного закона, дух на месте плоти, жизнь в перспективе постисторического будущего на месте жизни в ретроспективе внеисторического прошлого и т.д. Ср. с этим рассказ о низвержении идола Перуна в «Повести временных лет»: «Яко приде (князь Владимир Святославич — Н.Б., И.П.), повеле кумиры испровреци, овы исещи, а другия огневи предати. Перуна повеле привязать коневу к хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай, 12 мужа пристави тети жезльем. *Се же не яко древу чююцю, но на поругание бесу, иже прелщаше сим образом человеки, да възмездье примет от человек.* «Велий еси, Господи, чудна дела твоя!» *Вчера чтим от человек, а днесь поругаем** (курсив наш — Н.Б., И.П.). Как видим, избиеание Перуна имеет отчетливо выраженный *символический* смысл. Избиению и изгнанию подвергается не идол, а «бес», «обманывавший людсй», иначе говоря — *прошлое*. Власть прошлого сменяется властью будущего (христианством с его обетованием грядущего Царства Божьего); эта перемена настолько радикальна, что нечто, бывшее ценным «еще вчера», сегодня утрачивает ценность, становится своего рода антиценностью.

Для полноты картины отметим, что в некоторых случаях в представлении об обновлении вплетался *космологический* элемент, и тогда обновление могло быть осмыслено как *возвращение* к изначальному времени русской истории (или, в иных терминах, к исходному «тексту» культуры). Ср., например, в «Казанской истории»: «И тако скончашася цари ордынстии, и таковым Божиим промыслом погиге царство и власть великая Орды Златыя. И тогда великая наша Русская земля освободися от ярма и покорения бусурманского, и начат обновлятися, яко от зимы на тихую весну прелагатиися. *И възиде паки на предне свое величество и благочестие и доброту, якоже при велицем князи первом Владимире православном...* И возсия ныне столный и преславный град Москва, *яко второй Киев*, не усрамяю

* Повесть временных лет // «Изборник» (Сборник произведений литературы Древней Руси). М., 1969. С. 73.

же ся и не буду виновен нареци того, — *и третий новый великий Рим*, провозсиявший в последняя лета, яко великое солнце в велицей нашей Русской земли»* (курсив наш — Н.Б., И.П.). Интересно, что возвращение к прошлому (эпохе князя Владимира) здесь буквально совпадает с моментом беспрецедентного, т.е. ни с каким прошлым не сравнимого, обновления (принятием Москвой миссии Третьего Рима). Абсолютное прошлое и абсолютное будущее как бы отождествляются друг с другом, в результате чего Москва может восприниматься *одновременно* как «второй Киев» и как «Третий Рим».

II

Максимализм — неумение довольствоваться относительным, условным, частичным, стремление к крайностям при нечувствительности к *центру эмпирически данного* пространства. Между тем, центр — это точка, которое задает метрическую нормативность существования. Это начало обустройства, обживания, освоения и присвоения, т.е. делания своим, собственным и, кроме того — свойским, близким. Это стержень оседлой и «собранной» жизни, — «собранной» в смысле стянутости к центру, центристскости, постоянной сосредоточенности. Быть в центре — значит чувствовать меру, быть причастным к мерному (раз-меренному и раз-меченному) пространству. Именно такой способности и недостает традиционному русскому мышлению. Оно в существе своем не «центрированное», не «оседлое», а скорее «странническое». Оно плохо приспособлено к собиранию и упорядочиванию мира *в пределах самого мира*, ко всякого рода кропотливому конструированию, требующему стабильности и уравновешенности. Об этом довольно много писали. Так, например, Бердяев считал тип *странника* наиболее характерным для России: «Странник — самый свободный человек на земле. Он ходит по земле, но стихия его воздушная, он не врос в землю, в нем нет приземистости. Странник — свободен от «мира» и вся тяжесть земли и земной жизни свелась для него к небольшой котомке на плечах. Величие русского народа и призванность его к высшей жизни сосредоточены в типе странника»**.

Как сознательно избираемый образ жизни, странничество есть разрыв с внешним миром и перенос бытийного основания во

* Казанская история // Памятники литературы Древней Руси XIV-начала XV века. М., 1985. С. 310-312.

** Там же. С. 12.

внутренний, духовный план. Странник отказывается от желания как-либо устроиться, обосноваться в жизни. У него нет устойчивого внешнего центра. Но чем больше он отрывается от внешнего, тем выше степень его внутренней *сосредоточенности*, т.е. буквально — собранности в некоей «серединной точке» внутри самого себя. Ср. у Григория Сковороды: «Что жизнь? То сон турка, упоенного опиумом, сон страшный... Что жизнь? То странствие. *Прокладываю себе дорогу, не зная, куда идти, зачем идти.* И всегда блуждаю несчастными степями, колючими кустарниками, горными утесами, и буря над головой, и негде укрыться от нее. *Но бодрствуй!*»* (курсив наш — Н.Б., И.П.). В этом последнем восклицании — вся философия странничества. Нет цели, нет центра; но именно *бесцельность* странствования освобождает дух для бодрствования в себе самом. Бодрствовать — значит всегда быть на расстоянии от «сонного» мира, от своего «блуждающего» внешнего «я», но при этом — удерживаться в неподвижности и неизменности «я» внутреннего (у Сковороды — в сердце, «истинном человеке»). Можно сказать, что бодрствование — единственная миссия странника.

Как видим, отсутствие центра в обыденной жизни может восполняться его наличием в трансцендентном плане. Но это характерно именно для странничества. Странники в России всегда были почитаемыми людьми, и стихия странничества захватывала очень многих (вспомним, например, А. Толстого, А. Добролюбова, Вл. Соловьева, считавшего себя «метафизическим странником»). Не случайно любимым русским святым был и до сих пор остается Николай Угодник — *странствующий* святой**. Однако этот «тип», как называл его Бердяев, по существу своему не психологический, не «душевный», а духовный. Странническая жизнь не может быть жизнью «народной души», потому что она требует *личного* решения и личного подвига. Она всегда возвышается над массовой психологией, а соответственно, и над уровнем менталитета. Было бы неверно думать, что русский человек «по природе» своей странник, ведь то, что происходит «по природе», как правило, не сопряжено с выходом из обычных (т.е. соответствующих этой «природе») условий жизни и не связано с тем *усилием духа*, без которого немисливо странничество.

* Цит. по: Эрн В.Ф. Борьба за Логос. Г.С. Сковорода. Жизнь и учение. Минск; М., 2000. С.439-440.

** См. об этом: Цивьян Т.В. Николай Угодник — странник на Русской земле // Цивьян Т.В. Семиотические путешествия. СПб., 2001.

И все же в русском мышлении есть несомненные предпосылки к странничеству. Есть нечто такое, что побуждает считать идеал странника глубоко *органичным* ему. Это — то, о чем мы уже говорили: пространственная децентрированность, смутное чувство границы и т.д. По словам Бердяева, русская душа сформировалась под влиянием беспредельных пространств России, и эти пространства — «не внешний, материальный, а внутренний, духовный фактор ее жизни», они «находятся внутри русской души и имеют над ней огромную власть»*. Русский человек как бы вобрал в себя эту ширь, охватил ее собой, стал ей соразмерным, и, может быть, поэтому «у него нет узости европейского человека, концентрирующего свою энергию на небольшом пространстве души, нет этой расчетливости, экономии пространства и времени, интенсивности культуры». «Русская лень, — пишет Бердяев, — беспечность, недостаток инициативы, слабо развитое чувство ответственности с этим связаны»**.

Русское мышление можно было бы назвать ризоматичным (в том смысле, какой придают этому понятию Ж. Делез и Ф. Гваттари), учитывая присущее ему странное сочетание зависимости от пространства с отсутствием «корневой» прикрепленности к какому-либо центру. Оно пантерриториально и одновременно экстерриториально. Т.е. оно охватывает сразу как бы *все* точки пространства, но вместе с тем не способно «поместиться» ни в одной из них. О точках в данном случае можно говорить только с большой долей условности: они размываются, скользят, пульсируют; они существуют как точки перехода, как точки-линии, связывающие между собою то, что само является только структурой связывания. Быть в этих точках — значит непрерывно смещаться, передвигаться. Это точки вечно *ускользающей* локализации.

Показательно, что внутри пространства России (напомним, что речь идет о пространстве в аспекте менталитета, т.е. о *культурном* пространстве), нет (или почти нет) иерархической различности мест. Границы между местами здесь настолько призрачны, что переход из одного места в другое может быть представлен как чисто экстенсивное, «поверхностное» *перетекание*, для которого не существует «естественных», т.е. самим пространством установленных, пределов. Но если призрачны границы, значит, и само место призрачно. Значит, строго говоря, нет места, а есть лишь некоторое

* Бердяев Н.А. Судьба России. М., 1990. С. 63.

** Там же. С. 64.

его подобие — сгусток ни на что не направленных, бесцельных ровных движений, сцепленный с бесконечным множеством таких же сгустков и ничем от них не отличающийся. Реплика гоголевского Городничего: «Да отсюда, хоть три года скачи, ни до какого государства не доедешь»*, — очень точно выражает ощущение этой специфически русской «безместности». Как вообще можно куда-нибудь доехать, если *неоткуда выезжать*? Ср. у Гоголя же: «дороги расплзались, как раки»**, и комментарий Андрея Белого: «Для чего «раки»? Для того, чтобы стало ясно: *рост их — вспять*»*** (курсив наш — Н.Б., И.П.). В самом деле, дороги лежат в перспективе пути, их видят перед собой, едут по ним вперед; однако сами они «ползут, как раки», т.е. — вспять, назад, и потому всякое передвижение по ним оказывается как бы стоянием на месте, а точнее, увязанием в таком движении, которое нигде и никогда не кончается.

III

Однако не слишком ли категоричны эти суждения? Вправе ли мы говорить о неиерархичности такого пространства, в котором издавна существует жесткое разделение на центр (столицу) и периферию? Россия — страна, быть может, не имеющая аналогов в мире по степени *централизации* — политической, культурной, финансово-экономической и т.д. И, вероятно, ни в какой другой стране нет столь резких *различий* между жизнью центра и жизнью периферии. Еще раз процитируем Бердяева: «Россия — страна великих контрастов по преимуществу, — нигде нет таких противоположностей высоты и низости, ослепительного света и первобытной тьмы. <...> Жизнь передовых кругов Петрограда и Москвы и жизнь глухих уголков далекой русской провинции принадлежит к разным историческим эпохам»****. В определенной мере эти оценки справедливы и для нашего времени: до сих пор в отношениях центра и периферии сохраняются черты давнего конфликта между блистательным «верхом» и темным «низом». Но если мы можем говорить о верхе и низе, что же все-таки позволяет нам утверждать, что русское пространство — это пространство с отсутствующей иерархией?

* Гоголь Н.В. Собрание сочинений: В 6 томах. Т. 4. М., 1952. С. 12.

** Там же. Т. 5.

*** Белый А. Мастерство Гоголя. М., 1996. С. 158.

**** Бердяев Н.А. Судьба России. С. 71.

Дело в том, что центр в России — тоже ускользающее образование. Он, как отмечает С.А. Азаренко, «подвижен и может находиться вообще не в самой России, а быть вынесен за ее пределы в силу того, что Россия существует как знак «обращенности» по отношению к чему-то, полагаемому внешним». И далее: «Столица России — это симуляция центра, это обращенность знака, выводящая за пределы России. Чем дальше находишься от этого центра, тем менее видна эта обращенность и тем менее становится понятно, где находится «центр», а где «окраина»*. Согласно С.А. Азаренко, для русской культуры характерна как бы смещенность в сторону от себя, — смещенность, затрагивающая не только сферу культурных смыслов, но и структуру самого концепта, или знака «Россия». Этот последний формируется и воспроизводится в ситуации некоего экзистенциального *недостатка*, когда Россия «осознается как страна, которой недостает чего-то до полноценности западной страны»**. Это «пустой», лишенный собственного содержания знак, главная функция которого — быть «знаком обращенности» вовне (к Западу). Поскольку он является своего рода матрицей (исходным моделирующим началом) семиозиса русской культуры, то его свойства передаются всему знаковому ряду и распространяются по всему культурному полю. Семиотический механизм культуры оказывается «испорченным»: центр порождаемой им реальности вынесен вовне, а периферия странным образом оттеснена вовнутрь (причем, место центра всегда как бы недоопределено и, в принципе, он может находиться где угодно). В такой ситуации, как полагает С.А. Азаренко, культура способна лишь симулировать действие «самоосознания», ибо само это действие конституировано ее «недоозначенностью» и постоянно воспроизводящимся ускользанием от себя.

С этим, в общем и целом, можно согласиться. Однако совсем не бесспорно следующее утверждение: «Обращаясь к русской культуре, мы обнаруживаем в ней ... *признаки ситуации постмодерна*, характеризующегося наличием трансгрессивности, расточительства, децентрированности, а также такие характерные компоненты для постмодернизма, как плюрализм, открытость будущему и инкорпорация прошлого» (курсив наш — Н.Б., И.П.)***.

* Азаренко С.А. Топология культурного воспроизводства (на материалах русской культуры). Екатеринбург, 2000. С.85, 86-87.

** Там же. С.85.

*** Там же. С.80.

Если понимать «ситуацию постмодерна» как состояние *после современности*, если использовать это понятие *метафорически*, обозначая им просто способ смещенного, трансцендированного, бегущего от себя существования (которое всегда оказывается как бы вне собственного настоящего — «после» него), — то в этом случае в русской культуре, действительно, можно обнаружить *нечто подобное* «признакам постмодерна». Но именно нечто подобное — не более. Когда понятие «постмодерн» применяют для характеристики явлений, строго говоря, не соответствующих *уникальной* культурной ситуации постмодерна, создается опасность придать этим явлениям несвойственные им смыслы, т.е. перейти меру уподобления. Так, например, из русской децентрированности и обращенности вовне в данном случае легко устраняется «вертикальная» составляющая и остается лишь «горизонталь» — децентрированность в плоском пространстве, обращенность, главным образом, к Западу. Исходной матрицей самоосмысления культуры признается исключительно неполноценность в сравнении с Западом, т.е. *недостаток*, нехватка. И поэтому из поля зрения исчезает другой момент, не менее, если не более значимый — сознание «богоизбранности», задающее *эсхатологический* ракурс восприятию полноценности и неполноценности, должного и недолжного в бытии. Это — сознание, генерирующее уже не недостаточность, а скорее *избыточность* существования (жизнь в «мире» и одновременно — вне, или после «мира»). Можем ли мы считать его, например, лишь одним из вторичных проявлений сознания недостатка как начала фундаментального, моделирующего культурный процесс? Нет, ибо, во-первых, недостаток сам по себе не порождает избытка (хотя, конечно, способен порождать его как бы фантомные подобия), а во-вторых, неясно, почему мы должны именно этот недостаток считать фундаментальным; разве избыточность богоизбранности не более «архетипична» для России и разве нельзя рассматривать недостаток в ее парадигмальных границах? Очевидно, нельзя, если в русской культуре мы, подобно С.А. Азаренко, обнаруживаем *действительные* «признаки ситуации постмодерна». Ведь эта последняя исключает саму возможность смещения за пределы «мира сего», обретения центра на «вертикали», со-бытия с Абсолютом. Избыток, вызванный тем, что относительная и «частичная» мирская жизнь не в самой себе видит свое основание, что она все время стремится за собственные границы — не столько географические, сколько онтологические — и там, за этими границами, соединяет

себя со своим абсолютным началом, становясь жизнью сразу в двух «мирах», — этот избыток, конечно, никак не назовешь органичным «ситуации постмодерна». Но именно русской культуре с ее центрированностью в мировом Логосе («логоцентричностью») он глубоко органичен. И безразлично, в какой форме — прямо религиозной или светской — он себя проявляет, важно, что процесс самоосмысления культуры без него не обходится и, как мы думаем, во всем, даже в чувстве недостатка, именно *его* непрерывно воспроизводит.

Как считает С.А. Азаренко, традиция «самоосознания России» в аспекте неполноценности/недостатка восходит к Чаадаеву*. В самом деле, Россия с ее «неисторичностью», несвободой, непросветленностью у Чаадаева не выдерживает никакого сравнения с Западом. Кроме неполноценности, на ее долю, кажется, ничего и не остается. И эта неполноценность фатальна, неустранима. Дело в том, что, по Чаадаеву, путь истории, или, как он говорит, «воспитания народов Богом», не русский, а *западный* путь. Понятия «история», «христианство» и «Европа» выражают у него, по существу, одно и то же. И поскольку, как верно отметил О.Э. Мандельштам, «понимание Чаадаевым истории исключает возможность всякого вступления на исторический путь»; поскольку «в духе этого понимания, на историческом пути можно находиться только ранее всякого начала»**, то Россия *никогда* не войдет в мир истории, и единственное, что ей остается — это приобщение к истории как бы извне, посредством усвоения западного опыта.

После «Философических писем» центр русского культурного пространства (в представлении русских интеллектуалов) резко смещается в сторону Запада. Но вот вопрос: не следствие ли это *переориентации* или *перекодирования* той смещенности, которая уже была свойственна «месту» России в его «архетипическом» (т.е. православном) восприятии?

Чаадаев не верил в богоизбранность России (то, что он писал в «Апологии сумасшедшего» о русском народе как «народе Божиим

* См.: Там же. С.85. Ср. у И.П. Смирнова: «Россия, однажды потеряв свою историю, стала во многом другим историей, в частности, подражанием истории другого. <...> Философский дискурс возник в России из чаадаевского суждения о ее исторической безместности. Раскол русского общества на «западников» и «славянофилов» есть спор между теми, кто не владеет чужой историей и теми, кому недостает своей собственной» (курсив наш — И.П.). Смирнов И.П. Бытие и творчество. Marburg. 1990. С.77-78.

** Мандельштам О.Э. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С.152.

будущих времен», вряд ли по-настоящему опровергает это неверие). Он скорее был убежден в богоизбранности Запада, ведь история, с его точки зрения, есть именно путь «избранных» и «воспитуемых Богом», а первый в их ряду — Запад. Вообще, история, по Чаадаеву, — это провиденциальный и мистериальный процесс. Мандельштам не случайно называет ее «лестницей Иакова, по которой ангелы сходят с неба на землю»*. Ее смысл заключается не в ней самой, а в том, что должно быть *после* нее, т.е. в грядущем «установлении совершенного строя на земле — Царства Божия»**. Соответственно и смысл любого исторического события — тоже *за пределами* ее эмпирической данности.

Такое понимание истории сложилось у Чаадаева под влиянием, главным образом, европейских мыслителей — де Местра, Балланша, отчасти Шеллинга и др. Но в «подтексте» этого влияния всегда сохранялся некий независимый элемент, а именно, *переживание истории как формы Божественного избранничества*. Вот оно-то было уже совершенно «самобытным» и самостоятельным. Можно сказать, что из этого переживания вытекает вся православная историософия с ее мощно звучащими эсхатологическими и теургическими мотивами. И у Чаадаева оно тоже, пусть не «по букве», но «по духу», связано с православием. Как писал В.В. Зеньковский, Чаадаевым всегда владели «теургическое беспокойство и жажда понять «тайну времени», т.е. прикоснуться к священной мистерии, которая совершается под покровом внешних исторических событий». Но та же «теургическая нота» уже *звучала в русской душе* в мечте о «Москве — третьем Риме». Чаадаев лишь по-новому, но «с исключительной силой» выразил ее (курсив наш — Н.Б., И.П.)***.

Оказывается, чаадаевский «теурги́зм» — явление совсем не обособленное и не чуждое русской традиции. Это одно из многочисленных видоизменений давней православной идеи, согласно которой Царство Божие на земле может быть устроено только при живом участии людей («теургия» в христианском понимании — *сотворчество* человека Богу). Однако если в исходной версии народом, призванным к устройению этого Царства, был русский народ, то у Чаадаева призвания (или «избрания») удостоивается Запад. Россия и Запад словно бы меняются местами: роль и значение первой просто

* Там же.

** Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1989. С.118.

*** Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. Л.: «Эго», 1991. С.169.

переадресуются второму, но, что особенно важно, эта «рокировка» происходит в рамках традиционного именно для России представления о смысле истории. Запад «вписывается» в парадигму *русского* исторического пути (притом, что Россия из нее исключается), но сама эта парадигма остается практически неизменной*. Стоит ли удивляться той скандальной реакции, которую вызвала в русском обществе публикация Первого «философического письма» (1836 г.)? Среди различных обвинений, предъявлявшихся тогда Чаадаеву, звучало и обвинение в *предательстве*. Ср., например, у Н.М. Языкова:

...Почтенных предков сын ослушный,
Всего чужого гордый раб.
Свое ты все презрел и выдал...
(«К Чаадаеву»)**

Это обвинение, будучи по существу поверхностным и несправедливым, могло быть связано с тем ощущением, что Чаадаев «свое» подменил «чужим», *выдал «свое» за «чужое»*. Привычное и легко опознаваемое «место» России стало в его представлении «местом» Запада, отчего Россия оказалась попросту лишенной собственного «места». И если бы об этом говорил какой-нибудь западный мыслитель («чужой»), это, может быть, не стоило бы такого внимания***. Но Чаадаев-то *свой*, и именно как свой говорит он об утраченном «месте» России, и, даже передавая его Западу, продолжает понимать его вполне «по-русски». Вот *это* и было более всего обидно, *это* и казалось предательством.

Для традиционного русского сознания истинной, «настоящей» Россией была не Россия как данность, т.е. как вот это государство или вот эта страна. «Настоящей» Россией была «Святая Русь». В одно и то же время «Святая Русь» представлялась и явной и скрытой:

* Здесь, если воспользоваться термином Б. Гройса, Россия как бы вытесняется в «бессознательное» истории, становится чем-то вроде «бессознательного», или «подсознания», Запада. См. об этом: Гройс Б. Поиск русской национальной идентичности // Вопросы философии. 1992. №1. С. 52-60.

** Языков Н.М. Стихотворения и поэмы. Л., 1988. С. 353-354.

*** Ср. отзыв Ф.Ф. Вигеля в письме к митрополиту Серафиму от 21 октября 1836 г.: «Меня утешала мысль, что сие так называемое философическое письмо, написанное по-французски, вероятно, составлено каким-нибудь иноверцем, иностранцем... Увы! К глубочайшему моему прискорбию узнал я, что сей изверг, неистощимый хуитель наш, родился в России». Петр Чаадаев: pro et contra СПб., 1998. С. 77-78.

явной — поскольку святость русской земли могла определяться самим фактом ее богоизбранности (так думали еще Нестор и Иларион Киевский), скрытой — потому что ее окончательное земное воплощение должно было совпасть с концом истории, и, следовательно, сама она должна быть осуществлением богоизбранности как особого исторического «задания» России. Именно в сфере «Святой Руси», по православному восприятию, располагался подлинный центр русской жизни. Именно к ней — к будущему Царству Божию и одновременно всегда наличной *духовной* реальности — было стянуто пространство России. Это пространство *избыточно*, ибо оно сразу — и «здесь», и «там». Оно непрерывно выходит (смещается, ускользает) за свои эмпирические пределы, и ему всегда как будто мало своей собственной пространственно-временной данности. Вот как об этом сказано у В.Ф. Эрн: «Россия — страна величайшего напряжения духовной жизни. В ее сердце — вечная Фиваида. Все солнечное, все героическое, все богатырское, следуя высшим призывам, встает покорно со своих родовых мест, оставляет отцов, матерей, весь быт и устремляется к страдальному *сердцу родимой земли*, обручившейся с Христом — Фиваиде»*(курсив наш — Н.Б., И.П.).

Не эту ли «Фиваиду» Чаадаев перенес из России на Запад? Не стал ли Запад для него «землей, обрученной с Христом»? Конечно, Чаадаев стремился мыслить по-европейски, и потому в своих «Философических письмах» весьма высоко оценил и западный практицизм, и западный рационализм, и западную верность «земному». Так что в частности Запад у него совсем не есть повторение «Святой Руси». Но, в общем и целом, образ Запада создан им по той же модели, по которой всегда мыслился образ России — по модели *избытка*. И та же модель легла в основание его понимания истории. Если исходить из нее, то центр западного культурного пространства (и в целом «место» Запада) окажется там же, где был центр России — в Царстве Божием, в некоей европейской «Фиваиде». А та тоска по Западу, то чувство «неполноценности», которое он поселил в русской душе — чем оно будет? Оно будет формой тяготения к этому *запретному* центру — именно к нему, а не просто к Западу как миру развитой культуры, ибо, по Чаадаеву, главное, чего недостает русским и чему они могли бы учиться у Запада — это вовсе не умение на европейский лад философствовать или хозяйствовать, а умение *быть христианами*, т.е. устроителями Царства Божия на земле (это как

* Эрн В.Ф. Сочинения. М.: «Правда», 1991. С. 384.

раз то качество, которое в России всегда считалось *русским!*). Но если так, значит, даже сделавшись неисторическим, «место» России в *самой своей структуре* сохраняет характер избыточности, и его неполноценность представляет собой лишь одну из форм этой последней. Центр этого «места» по-прежнему находится не просто за его пределами, но и вообще за пределами «мира сего».

Итак, недостаток, но — в парадигме избытка; тяготение к Западу, но — не по «горизонтальной», а по «вертикальной» линии; неисторичность, но — при доминанте исторического (т.е. эсхатологического) элемента в структуре «места». То смещение и ускользание центра России, которое стало ощущаться после Чаадаева, на наш взгляд, есть не что иное, как результат перекодировки отношений внутри оппозиции «Россия — Святая Русь» — перекодировки, сохранившей традиционную для русского мышления эсхатологическую окраску.

В определенном смысле весь процесс приобщения России к Западу и был таким перекодированием архетипов. О. Шпенглер очень точно сказал об этом применительно к монархии петербургского периода: «Тяга к *святому югу*, к Византии и Иерусалиму, глубоко заложенная в каждой православной душе, обратилась светской дипломатией, с лицом, повернутым на Запад»* (выделено автором — Н.Б., И.П.). Так же и у Чаадаева в «подтексте» его тоски по Западу, и у его последователей — западников, всегда была эта «тяга к святому югу», правда, глубоко скрытая, почти не осознаваемая. О том же говорил и В.В. Зеньковский, касаясь проблемы видоизменений православного теургического идеала: «Русский гуманизм XVIII и XIX веков ... *рос именно из теургического корня*, из религиозной потребности «послужить идеалу правды». Этот теургический мотив искал своего выражения и в оккультных исканиях русских масонов, и в мистической суетливости разных духовных движений при Александре I...»*** (выделено автором — Н.Б., И.П.). Понятно, что и Чаадаев «никогда не рвал с православием»***.

IV

Теперь вернемся к теме пространства русской культуры. На наш взгляд, оно организуется вокруг *вертикальной* оси, соединяющей эмпирический (профанный, относительный) и сверхэмпирический

* Шпенглер О. Закат Европы. Т. 2. М., 1998. С.197-198.

** Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С.169.

*** Там же. С.168.

(сакральный, абсолютный) уровни реальности. Первый выступает символом и одновременно как бы периферией второго; второй является подлинным центром первого. Тяготение к этому центру, в идеале, диктуется не потребностью порвать с периферией, а потребностью соединить периферию и центр, привести их к *синтезу*. По существу, такая потребность может возникнуть только в том случае, когда синтез уже «смоделирован» в сознании и пережит духовно, т.е. когда центр и периферия восприняты как элементы *единого* мира.

В этом «архетипическом» плане столица России — Москва или Петербург, — строго говоря, не центр, а лишь *заместитель* центра. Столица — это место, в котором обыденное пространство соприкасается с миром божественным (или его нерелигиозно трактуемыми аналогами). Гарантом такого соприкосновения и, в целом, фигурой, имеющей ключевое значение для понимания статуса и роли столицы, долгое время являлся *православный монарх*. Поскольку он — наместник/заместитель Бога на земле, и, как учит традиция, властью своей подобен Богу (человеку же подобен лишь «естеством»)*, постольку и место, которое он занимал в общем русском пространстве, через его посредство соотносилось с Престолом Царя царей — истинным центром мироздания. Все, что находится за пределами этого места, рассматривалось как периферийное, и никаких переходных степеней между ним и периферией не существовало (и, в принципе, не существует до сих пор). Как бы воспроизводя в себе двойственный статус русского царя, оно одновременно и принадлежало, и не принадлежало пространству России. Уже одним этим могло определяться «странное», ускользающее положение столицы: она — не самостоятельное, а *посредствующее* место, ее ценность не столько в том, чем она является «сама по себе», сколько в том, что видится «сквозь» нее; можно сказать, что сама по себе она есть именно путь «сквозь» себя.

Казалось бы, в качестве *центра государства* столица должна была выступать началом упорядочивания и гармонизации русского пространства. Однако именно эту функцию она всегда выполняла чрезвычайно плохо. И, как ни странно, тем хуже, чем выше была степень государственной централизации. Думаается, это можно связать с абстрактностью идеи государства в России, с чисто внешним его статусом и, как следствие, с принудительным характером его требований. Бердяев верно писал: «Государственная власть всегда

* См.: Успенский Б.А. Царь и Бог // Успенский Б.А. Избранные труды. Т. 1. С.112-115.

была внешним, а не внутренним принципом для безгосударственного русского народа; она не из него созидалась, а приходила как бы извне... И потому так часто власть производила впечатление иноземной, какого-то немецкого владычества».* Акцент здесь должен быть сделан не на «безгосударственности» народа, а на том, что власть «не из него созидалась», т.е. не от него исходила, не была ему *внутренне* органичной. Все, что делалось русскими людьми ради государства, делалось по принуждению, и именно *ради государства*, а не ради себя, своего блага. Маркиз де Кюстин не зря сравнивал российский государственный порядок с *военным положением*, при котором закон является единственным руководством к действию, и никакая самостоятельность недопустима.

Не удивительно поэтому, что *свобода* в русском понимании есть состояние полной раскованности, неподчиненности нормам и законам. В словаре Даля свобода определяется как «своя воля, простор, возможность действовать по-своему; отсутствие стеснения, неволи, рабства, подчинения чужой воле»**. А. Вежицкая, сравнивая русское слово «свобода» с его латинским и английским эквивалентами, пишет: «В отличие от *libertas* или *freedom*, *свобода* предполагает ощущение счастья, вызываемое отсутствием какого-то давления, какого-то сжатия, каких-то тесных, сдавливающих оков. <...> По-английски *to breath freely* 'дышать свободно' наводило бы на мысль, что удалено («completely removed», «полностью удалено») какое-то препятствие дыханию (например, куриная косточка); это принесло бы облегчение, но не радостное ощущение счастья. Но по-русски сочетание *дышать свободно* предполагает, образно говоря, развязывание какой-то давящей «смирительной рубашки», так что грудь может свободно расширяться, вызывая именно это: радостное ощущение счастья»***. На Западе государство могло восприниматься как гарант свободы, но что касается России, то здесь государство и свобода — понятия несовместимые.

Русское государство всегда было абстрактной, безжизненной величиной, всегда требовало только повиновения и никогда не пыталось стать по-настоящему близким, «своим» (но именно поэтому к нему можно было относиться как к чему-то внеположному требованиям *человеческого* общежития, т.е. обманывать его, красть у него и т.п.).

* Бердяев Н.А. Судьба России. С. 5.

* Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4-х т. Т. 3. М., 1955. С. 321.

*** Вежицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов. С. 235-236.

Мы думаем, что основную роль в формировании такого образа государства сыграла ориентация русского «верха» на *чужую* культуру. В средние века это была ориентация на Византию, позже — на Запад. Как пишет Б.А. Успенский, «в одном случае провозглашается принцип «ex Oriente lux», в другом — «ex Occidente lux», однако в обоих случаях ценности задаются извне, и это с необходимостью предполагает сознательное усвоение чужих культурных моделей и концептуальных схем»*. Принципы государственного строительства тоже были чужими. При смене культурных ориентиров власть всегда сохраняла установку на их безусловную верность. Поэтому она мало заботилась об адаптации этих принципов к русской почве, внедряя их, как правило, в «готовом» виде. И даже изменяясь, т.е. приобретая «русское» содержание, они продолжали оставаться в существенном смысле чужими.

Отсюда та отдаленность, обособленность государства, которая всегда очень остро чувствовалась в России. Отсюда же *разрыв* между государством и жизнью, властью и русским пространством, законом внешним и законом внутренним, централизованностью по форме и децентрализованностью на деле. Пространство России не затронуто государством, не упорядочено им, и хотя именно центр всегда инициировал его освоение, оно все же осталось лишенным центра и порядка, неустроенным, хаотичным, однообразным. Чехов в одном из сибирских писем 1890 года великолепно передал его никогда не меняющийся образ: «Берега голые, деревья голые, земля бурая, тянутся полосы снега, а ветер такой, что сам черт не сумеет дуть так резко и противно. Когда дует холодный ветер и рябит воду, имеющую... цвет кофейных помоев, то становится и холодно, и скучно, и жутко... Города серы; кажется, в них жители занимаются приготовлением облаков, скуки, мокрых заборов и уличной грязи — единственное занятие...». И дальше: «В России все города одинаковы. Екатеринбург такой же точно, как Пермь и Тула. Похож и на Сумы, и на Гадяч»**.

Но русское пространство таково лишь в своем «плоскостном», эмпирическом измерении. В *ином плане* оно, как уже говорилось, центрировано не по горизонтали, а по вертикальной оси. Эта ось — *анти-теза* всегдашней нашей неустроенности. Ср., например, у Тютчева:

* Успенский Б.А. Русская интеллигенция как специфический феномен русской культуры // Успенский Б.А. Этюды о русской истории. СПб., 2002. С. 397.

** Чехов А.П. Собрание сочинений: В 12 т. Т. 11. Письма 1877-1892. М., 1963. С. 418-419, 420.

Эти бедные селенья,
Эта скудная природа...

Но:

Удрученный ношей крестной,
Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь Небесный
Исходил, благословляя.*

Подчеркнем, что «вертикально» ориентированным в России может быть не только религиозное, но и вполне атеистическое и даже «нигилистическое» мировоззрение. В этом смысле идеал свободы личности у Герцена и Бакунина столь же внутренне «теологичен» (или, что то же самое, «архетипичен»), как, например, учение о соборности Хомякова. Это можно сказать и о русском социализме во всех его вариантах. *Утопически и эсхатологически окрашенный максимализм* — вот, говоря обобщенно, та форма, в которой воспроизводит себя исконная русская «вертикаль».

По словам П.И. Новгородцева, «идейные источники утопического сознания русской интеллигенции лежат за пределами русской действительности. <...> Они восходят, несомненно, к тем социалистическим и анархическим учениям, которые в европейской мысли XIX века представляют собою самый яркий пример рационалистического утопизма и безрелигиозного отщепенства»**. Это правильно, но, думается, — лишь в отношении идейных (т.е. чисто теоретических) источников русского утопизма. Ментальные, психологические его источники — не «за пределами русской действительности», а *внутри* нее, в ее скрытом от глаз и чаще всего неосознаваемом «подтексте». Русский утопизм, в противоположность западному, никогда не был по-настоящему рационалистическим. В нем всегда сохранялся некий религиозно-романтический элемент. Впечатляет уже хотя бы то, что наши интеллектуалы были, как выразился Бердяев, «самыми крайними», т.е. самыми радикальными, из всех фурьеристов, сенсимонистов, гегельянцев, шеллингянцев и т.д. Проявлялась эта «крайность» как в нежелании довольствоваться умеренной теоретической позицией, так и в неспособности быть «просто» теоретиками. Западная философия, будучи перенесенной на русскую почву, немедленно становилась философией *действия* (очень показательна в этом смысле идея

* Тютчев Ф.И. Лирика. Т. 1. М., 1966. С. 161.

** Новгородцев П.И. О путях и задачах русской интеллигенции // Из глубины: Сборник статей о русской революции. М., 1990. С. 209-210.

«одействования» гегельянства у раннего Герцена)*. И, продумывая возможности воплощения теорий в жизнь, русские мыслители, как правило, доходили до каких-то предельных границ. Так, например, если Бакунин считает личность бесконечно свободной (вывод, сделанный им из учения Фихте о трансцендентальном субъекте), то он и требует осуществления этой свободы *во всей* ее бесконечности. Отсюда и анархизм — как неприятие сколько-нибудь законосообразного, нормативного существования. Другой пример — К.Н. Леонтьев. Для этого мыслителя критерием всякого развития является мера разнообразия. Чем она выше, тем целостнее и гармоничнее развивающаяся жизнь. Но Леонтьев признает в разнообразии только самую *предельную*, абсолютную меру (скажем, «цветущую сложность» Византии или Ренессанса), и, что характерно, он не только анализирует и описывает ее как теоретик, но и проецирует на современную действительность, т.е. рассматривает как *образец*, который должен быть воплощен практически. Поэтому будущее России и представляется ему не иначе как «византийским», со всеми атрибутами «византизма» — от деспотического, строго сословного государства до науки, презиравшей, как он говорит, всякое «полезное» знание.

Подобного рода «неумеренность» мы можем обнаружить едва ли не во всех русских философских теориях, включая и либеральные. И почти все они несут в себе мощный заряд утопизма. Это понятно, ибо максимализм в сочетании с практически-деятельной ориентацией теории находит свое самое органичное выражение именно в утопии, причем в такой утопии, которая если не прямо эсхатологична, то содержит определенные эсхатологические черты или, по крайней мере, имеет эсхатологическую окрашенность. Можно сказать, что в некоем «интенциональном пределе» каждой русской утопии лежат «философия общего дела» Федорова, теургическая философия Соловьева и подобные им учения. Странно ли, что идеи умеренного, «разумного» демократизма и либерализма никогда по-настоящему не прижились на нашей почве?..

* Хорошо сказано об этом у С.Л. Франка: «...Русское мировоззрение можно считать практически в высоком смысле слова: оно изначально всегда рассчитано до некоторой степени на улучшение мира, мировое благо и никогда — лишь на одно понимание мира. Едва ли можно назвать хотя бы одного национального русского мыслителя, который не выступал бы одновременно в качестве морального проповедника или социал-реформатора, иначе говоря, в некотором смысле не стремился бы улучшить мир или возвестить идеал». Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С.489.